SANTO TOMÁS DE AQUINO Y EL PENSAMIENTO MODERNO

Por el R.P. Dr. Cornelio Fabro



Biblioteca de formación para católicos

SANTO TOMÁS Y EL PENSAMIENTO MODERNO*

por el R.P. Dr. CORNELIO FABRO

Beatísimo Padre,

El temor y el asombro que invaden el alma del humilde orador, por la compleja dificultad del tema que se le ha propuesto se encuentran bastante mitigados por la augusta presencia y la paterna dignidad del Vicario de Cristo, que con más de veinte años de actividad como fiel colaborador de dos pontífices, y posteriormente ocupando la cátedra de San Ambrosio, ha visto que el incremento de los buenos estudios y el desarrollo de la alta cultura es una de las tareas más urgentes y una de las esperanzas más válidas para la obra de la Iglesia en el mundo moderno. Las pocas y escasas palabras que seguirán quieren ser principalmente un homenaje de entusiasmo filial y agradecido y al mismo tiempo expresar el propósito consciente de realizar con incansable empeño, bajo la guía de la Iglesia, aquella "charitas veritatis" que en estos días el Concilio Vaticano II ofrece al mundo con el mismo fervor y propósito de las primeras épocas del cristianismo.

Pensamiento cristiano y renovación tomista

No hay duda que el cristianismo cambió el eje interno del espíritu: en efecto, en la antigüedad era la filosofía la que guiaba a los hombres a la sabiduría y al recto vivir y servía para clarificar, en cuanto le era posible, la relación del hombre con Dios. Por esto San Agustín alaba a aquellos filósofos, y los encuentra dignos de los honores que los paganos atribuían a los falsos dioses: «Y algunos de ellos encontraron algunas cosas grandes en cuanto divinamente fueron ayudados... Sin embargo, si los filósofos encontraron algo que pueda ser suficiente para alcanzar y lograr una vida buena y bienaventurada, ¿cuánto más justamente se les debería asignar a ellos los divinos honores?»[1]. Con la llegada del cristianismo la sabiduría de este mundo se vio superada por la Sabiduría de Dios porque «Dios volvió necedad la sabiduría de este mundo» (1 Cor. 1,20). La sabiduría del mundo (sofia tou Kosmou) que constituía la alta aspiración de los Griegos y que

---

* Desde un comienzo nos hemos propuesto la tarea de presentar a nuestros lectores, como apertura de cada revista, la traducción de un ensayo del P. Cornelio Fabro, pues entendemos que su concepción de la filosofía y del tomismo en particular es la que debe iluminar a todos los estudiosos que intenten entrar en diálogo y dar respuesta satisfactoria a los interrogantes de la filosofía y la cultura moderna. En esta oportunidad queremos publicar el discurso que el célebre orador tuvo en presencia del Sumo Pontífice Pablo VI, estando presente 35 cardenales y demás participantes del concilio ecuménico Vaticano II, gran número de los rectores y profesores de las Universidades pontificias romanas, en el aula magna de la Pontificia Universidad Lateranense. Era el día 31 del mes de Octubre del año del Señor de 1963, día en que se iniciaba el año académico de la misma Universidad. El agudo y profundo análisis que Fabro hace de la filosofía moderna, de su inicio histórico y de su inicio teorético, en declarada oposición a la religión revelada le permite concluir que aquella inevitablemente arrastra al ateísmo. Por su parte, el tomismo, por haber sabido fundar la conciencia en el ser y el finito en el Infinito, aparece como el sistema capaz de dar respuestas al hombre moderno que ha experimentado lo que significa estar arrojado en la nada y de abrirle la puerta a la trascendencia. Presentamos esta traducción como homenaje a Juan Pablo II por su extraordinaria y decisiva encíclica *Fides et ratio*, y por la coincidencia substancial entre ésta y el discurso de C. Fabro, sea en las preocupaciones, como en los puntos fundamentales y en la tarea que debe realizar la filosofía y el tomismo (Nota del Editor).

[1] *De Civitate Dei*, lib. II, c.7; PL. 41,52.

Aristóteles ha llamado "la deseada" (h zhtoumenh[2]*no se resignó al evento. Porfirio, Celso, Juliano, Proclo... en el mundo griego; Avicena, Averroes y sus seguidores en el Islam... mantuvieron vivo el propósito y el esfuerzo para poner en crisis a la fe y restablecer la filosofía al centro de la verdad. El pensamiento filosófico moderno ha dado a esta crisis una fisonomía definitiva y total, sacando a relucir las diversas dimensiones del ser con la intención de aislar a la fe. En medio de este tenso clima acudieron los Padres al Concilio Vaticano I para defender los fundamentos de la divina revelación.*

Ha pasado ya un siglo desde aquel 4 de agosto de 1879, cuando León XIII dirigía al mundo católico la Encíclica Aeterni Patris, con la cual proponía la doctrina de Santo Tomás de Aquino como guía de los estudios superiores de filosofía y teología. La Encíclica, de hecho, llevaba un título programático: De philosopia christiana ad mentem S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, in scholis instauranda. La Aeterni Patris ha sido considerada como un hecho dogmático, es decir, una toma de posición que señala una etapa decisiva del Supremo Magisterio en su misión de indicar a los hombres el camino para la defensa de la verdad salvífica[3]*. Esto no sólo por la importancia del documento y la decidida actitud mostrada por el gran Pontífice, sino por la misma materia que se refiere directamente a la preservación de la doctrina de la fe y por las consecuencias no menos decididas que la orientación leonina tuvo en la actividad doctrinal de los Pontífices que le sucedieron. La encíclica llega a su punto decisivo cuando declara que se debe a Santo Tomás primeramente la defensa de la capacidad de la mente humana para alcanzar las verdades naturales fundamentales (existencia de Dios, ley moral, inmortalidad del alma) y luego el haber esclarecido sin equívocos los pasos de la razón hacia la fe, es decir, sus efectivas contribuciones junto con sus límites.*

En efecto, el Pontífice, después de haber recordado la indefectible asistencia de Dios sobre su Iglesia, denuncia la avalancha de nuevos errores que se desencadenaron particularmente en los tiempos modernos contra las bases de la fe con el falso pretexto de que la fe elimina y suprime los derechos de la razón pero sin razón[4]*: «En efecto, no en vano Dios insertó en el alma humana la luz de la razón; y la sobreañadida luz de la fe está muy lejos de extinguir o disminuir la virtud de la inteligencia, sino que más bien la perfecciona y una vez robustecida su virtud, la vuelve capaz de cosas mayores» (p. 180). Por su parte la sana filosofía, lejos de contrastar con la fe, es la vía que lleva a la fe y que limpia de obstáculos el camino. «Y en primer lugar, cuando los sabios emplean como deben la Filosofía, no hay duda que ésta puede allanar el camino de la fe, y guardarlo, y disponer convenientemente los ánimos que la cultivan a recibir las verdades reveladas; lo cual*

---

[2] Ti/j m∞n h(fu/sij th=n e)pisth/mhj zhtoume/nhj ei/)rhtai, *Metaph*. I, 2, 983ª. 22.- cf. M.

[3] Lo reconoce un laico convertido al cual mucho debe el tomismo contemporáneo: "Cuando la Iglesia ejerce su autoridad en el campo filosófico, lo hace esencialmente por su relación con la verdad revelada, puesto que tiene la misión de guardar el depósito" (J. MARITAIN, *Le Docteur Angelique*, Paris 1930, p. 148). E. Gilson, aprobando lo de Maritain agrega una oportuna referencia a la clarificación de Benedicto XV en la Encíclica *Fausto appentente die*, en conmemoración del VII centenario de la muerte de Santo Domingo: "Cuando la Iglesia declaró que la doctrina de Tomás es la suya propia" (E. GILSON, *La paix de la sagesse, Aquinas, De reditu ad S. Thomam, Philosophica scripta Joanni XXIII P.M. et Patribus Concili Vaticani Secundi a Pontificia Univ. Lateranensi reverenter oblata*, 1960, p. 30).

[4] Las citas se refieren a la edición de J.J. BERTHIER, O.P., *Sanctus Thomas Aquinas "Doctor Communis" Ecclesiae*, vol. I, Testimonia Ecclesia, Romae 1914.

indujo a los sabios a llamarla sea "preliminar de la fe cristiana", o "el preludio o auxilio del cristianismo", o bien "el pedagogo hacia el Evangelio"» (p. 180).

Ésta ha sido la posición de los Santos Padres y Doctores desde la edad más antigua acerca de las relaciones entre la razón y la fe; a saber: un influjo positivo recíproco que se ha revelado siempre más explícito en el mismo Magisterio público de la Iglesia, especialmente en los Concilios ecuménicos hasta el Vaticano al cual repetidas veces apela el Pontífice: «La fe libera y cuida la razón de los errores y la instruye con múltiples conocimientos»; de este elogio son merecedores principalmente –y el Papa cita la Bula Triumphantis de Sixto V del 1588– Santo Tomás de Aquino, el Doctor Angélico, y San Buenaventura, el Doctor Seráfico.

Desde aquí hasta su conclusión, la Encíclica se ocupa únicamente de presentar la incomparable obra de S. Tomás, el cual «entre los doctores escolásticos sobresale ampliamente como príncipe y maestro de todos...», en el hecho de llevar a la unidad y coherencia la obra de sus predecesores. A él se le alaba sobretodo la original síntesis filosófica, la claridad para distinguir el campo de la razón del de la fe, de modo que tanto la razón cuanto la fe se elevan por mérito propio a su máximo apogeo: «A lo cual se alega que el angélico Doctor abarcó las conclusiones filosóficas en las razones y principios que por su considerable amplitud contienen dentro de sí la semilla de innumerables verdades, desarrolladas oportunamente con fruto muy abundante por los maestros que vinieron después. Y como también se sirvió de este método en la refutación de los errores, alcanzó por ello desvelar él solo todos los errores de los tiempos anteriores, y proporcionar armas incontrastables con las cuales expugnar y destruir los que sucesivamente habían de nacer en adelante. Distinguiendo además, como era justo, la razón de la fe, aunque uniéndolas entre sí con vínculo de recíproca amistad, mantuvo sus respectivos derechos y atendió a su dignidad de tal manera, que ni la razón, elevada en alas del Doctor Angélico hasta la cumbre del saber humano, apenas puede elevarse ya a más sublime altura, ni le es dado a la fe obtener más eficaces y numerosos auxilios, que los que obtuvo gracias a Santo Tomás » (p. 189).

La Encíclica hace brevemente referencia a la aceptación que el Tomismo tuvo en varias Órdenes religiosas y en las varias Academias de las principales Universidades (París, Salamanca, Alcalá, Douai, Tolosa, Lovaina, Padua, Bolonia, Nápoles, Coimbra, etc.), a la obra que los Sumos Pontífices llevaron a cabo para promoverla por doquier y a la gran autoridad que la doctrina del Angélico tuvo en los máximos Concilios de la Iglesia (Lugdunense, Vienés, Florentino, Vaticano), y sobre todo en el Concilio de Trento y en el Vaticano I.

Es importante poner de relieve que el Pontífice trata de recomendar ante todo la obra y la doctrina estrictamente filosófica de Santo Tomás contra la cual –y lo recuerda la Encíclica– se desató la animosidad de los Reformadores: de modo que la vía maestra para reencontrar la verdad perdida consiste en el retorno a la filosofía de S. Tomás como ya –y de lo cual el Pontífice se complace en constatar– muchos Obispos lo están felizmente llevando a cabo en sus propias diócesis.

El Pontífice hizo seguir, inmediatamente a la Encíclica, algunas disposiciones para la realización práctica del programa contenido en la misma.

Por medio de una carta al Cardenal De Luca del 15 de octubre del mismo año 1879 ordena la institución en Roma de la Pontificia Academia de Santo Tomás con el fin de promover en los Institutos Eclesiásticos superiores romanos (como el Seminario Romano, el Liceo Gregoriano, el

Colegio Urbaniano y otros...) el estudio de la filosofía «según la mente y los principios del Doctor Angélico». Es orgullo de tal Academia haber contado entre sus miembros a los representantes más insignes del pensamiento católico de nuestros tiempos desde Zigliara, Pègues, Hugon, hasta De María, Billot, Mattiussi, Tabarelli mi compañero y maestro en esta Universidad de dos Pontífices (Pío XII y Juan XXIII), hasta llegar a los insignes representantes del laicado como Maritain y Gilson en Francia y a Padovani en Italia.

La preparación de una nueva edición crítica de las Obras de Santo Tomás (encomendada a la Orden dominicana), la cual fue retomada por Pío XII y puesta en marcha para que pueda llegar a su término.

A distancia de un año de la publicación de la Encíclica, el 4 de agosto de 1880, León XIII publicaba el Breve: De Sancto Thoma Aquinate Patrono coelesti sudiorum optimorum cooptando, con el cual el Aquinate era proclamado Patrono de todas las Escuelas Católicas de cualquier orden y grado.

El Pontífice manifiesta con un Breve de fecha 25 de diciembre del mismo año de 1880 al Card. Deschamps de Malines su deseo de que sea instituido junto a la Universidad de Lovaina un Instituto Superior de enseñanza de la filosofía de S. Tomás. En el 1882 tuvo el Instituto su verdadero fundador y primer titular del Curso de alta filosofía de S. Tomás, el prof. D. Mercier, luego Cardenal[5]*; es desde este instituto desde donde se irradiará para todo el mundo el soplo de renovación del pensamiento tomista.*

El gran Pontífice, hacia el final de su glorioso pontificado, en la Encíclica Depuis les jours al Clero francés del 8 de septiembre de 1899 volvía sobre el programa de la Aeterni Patris para poner un muro de contención a la penetración de la filosofía moderna en los Seminarios que poco después recibiría el nombre de Modernismo.

Se puede afirmar por lo tanto que la renovación de las doctrinas tomistas ha sido el objetivo principal en los primeros años del pontificado: no desperdició ocasión para inculcarlas, como se ve especialmente en la correspondencia con los Obispos[6]*.*

Esta altísima enseñanza, en el solemne y armónico latín que agradaba al gran León, nos resuena hoy con el timbre de una seguridad espiritual que tiene el doble significado de ser un balance del pasado y una tarea para el futuro.

Aunque sea conocido no deja de ser oportuno recordar que los siguientes Pontífices consideraron la continuación y la profundización de la línea leonina del tomismo como una tarea fundamental del Ministerio apostólico en la formación de los futuros maestros del pensamiento cristiano, con normas precisas y también con fervientes y continuas insistencias, también a las diversas Órdenes religiosas de modo que mancomunasen sus fuerzas con Santo Tomás para hacer un frente válido de resistencia al materialismo y al ateísmo moderno. En particular S. Pío X en la

---

[5] Cf. L. DE RAEYMAEKER, *Le Card. Mercier et l'Institut Superieur de Philosophie*, Louvain 1952, p. 13ss.
[6] Cf. J.J. BERTHIER, *Op. Cit*., p. 211ss.

Encíclica Pascendi ligaba la salvación a la fidelidad y a la inteligencia de las doctrinas tomistas ante la avalancha del modernismo. Benedicto XV canonizaba oficialmente en el C.I.C. (c.589, § 1 para los religiosos, y en el c. 1366, § 2 para toda la Iglesia) la ordenanza de la Aeterni Patris y las prescripciones de S. Pío X. La Encíclica Studiorum Ducem de Pío XI puede ser llamada la actualización de la Aeterni Patris. Publicada el 29 de junio de 1923 con ocasión del VI centenario de la canonización del Santo, reafirma con energía las disposiciones de los precedentes Pontífices con una precisa llamada de retorno a las indicaciones del C.I.C. que él mismo hizo insertar en la Constitución Apostólica Deus scientiarum Dominus de 1931, carta magna de la instrucción universitaria. Estas prescripciones fueron renovadas al pie de la letra también por Pío XII en la Encíclica Humani generis de 1950. De frente a la inundación de las nuevas filosofías ateas, materialistas, existencialistas, evolucionistas, el Pontífice se vuelve a la prescripción del C.I.C.: «En las ciencias filosóficas sígase el método, la doctrina y los principios del Doctor Angélico ya que como bien sabemos por la experiencia de varios siglos el método del Aquinate se distingue por su singular superioridad en la enseñanza de los alumnos y en la búsqueda de la verdad; su doctrina además está en armonía con la revelación divina y es muy eficaz para asegurar los fundamentos de la fe como así también para recoger con utilidad y seguridad los frutos de un sano progreso».

Estos "Anales tomistas" de la Suprema Sede de nuestra fe eran recordados admirablemente en sus etapas más importantes y esclarecidos en su continuidad y fidelidad doctrinal por el Papa Juan XXIII en el discurso a los participantes del V Congreso tomista internacional del 16 de septiembre de 1960, en el cual se exhorta expresamente, incluso a los laicos, especialmente a los egresados de la Acción Católica, a formarse en un sólido tomismo y a colaborar en su difusión en el mundo moderno para la salvación de las almas. El venerado pontífice, cuya pérdida todo el mundo aún hoy lamenta, recordaba los fervores tomistas de su juventud en el clima creado por el movimiento leonino: «Studia, dicimus, quae Nobis ipsis non parum cordi fuerunt a primis sacerdotii Nostri annis, quo nimirum tempore, ob summa incitamenta a Decessore Nostro Leone XIII ingenii allata, ea nova quadam alacritate colebantur». Y se gozaba, como de un deber suyo hacia el tomismo, del hecho que había sido su predecesor Juan XXII quien llevó a Santo Tomás a la gloria de los altares[7].

Se puede decir con acierto que el ingenioso gesto leonino fue la voz que rescató el pensamiento cristiano frente a la irrupción del pensamiento moderno: su programa innovador dio inicio directo y operante a la irrupción de la Iglesia en la cultura moderna. Permítasenos observar que la gran Encíclica Rerum novarum, que dará los principios para la inserción de la doctrina cristiana en el mundo del trabajo, se ubica en la misma línea, tiene el mismo programa y propósito de la Aeterni Patris: así como con ésta planteaba la orientación de las inteligencias de quienes gobiernan los pueblos, con aquella se proponía orientar las masas trabajadoras que iniciaban su presencia como fuerza operante en el devenir del mundo moderno. Sobre el significado histórico de la Aeterni Patris –de aquella historia que sobretodo en la vida de la Iglesia se construye desde dentro del espíritu y no retrocede jamás– se puede observar que la mente vigorosa del papa León había recogido un proyecto que había sido del mismo Pío IX y que respondía a las vivas peticiones y

---

[7] *SS.D.N. Joannis PP. XXIII de momento Thomisticae Doctrinae oratio*, aparecido en "*Aquinas", Ephemerides Thomisticae Pont. Univ. Lateranensis*, vol. cit. III (1960), p. 7.

propuestas hechas por el episcopado de todo el mundo a aquel venerado Pontífice y al mismo León XIII apenas hubo subido al trono pontificio; peticiones y propuestas que habían aflorado expresamente también en el Concilio Vaticano. Era la voz de los Pastores de la Iglesia que pedía al Sumo Pastor ser llevada a salvo y defendida de los peligros de las filosofías y teologías inseguras que serpenteaban en el mundo católico: desde el fideísmo tradicionalista de Lammenais, Bautain, Bonetty al idealismo inmanentista de Hermes, Günther, Frohschammer al ontologismo de Ubags, Fabre, Gioberti... No por nada el antirromanismo transalpino había reaccionado vehementemente contra la Aeterni Patris por boca del kantiano R. Eucken proclamando a Kant como el filósofo del Protestantismo en oposición a Santo Tomás, filósofo del Catolicismo[8].

Pensamiento cristiano y pensamiento moderno.

La máxima de Eucken: «Tomás de Aquino y Kant, una guerra de dos mundos» expresaba a su manera la fórmula exacta de la situación, dando así la justificación "a contrario" de la Aeterni Patris. Pero en realidad ¿es verdad y en qué sentido, que el pensamiento moderno se opone al pensamiento cristiano? –no decimos "el mundo moderno" puesto que el mundo en todo tiempo es siempre un campo abierto al Evangelio–. En este aspecto la Aeterni Patris no tiene sólo el significado de un balance, amargo balance, del pasado, sino sobre todo de una misión repleta de esperanzas –algunas ya realizadas– de cara al futuro. Es verdad que la Iglesia tiene su depositum fidei del cual vive y que propone como vida espiritual a los fieles: en el ejercicio de su Magisterio ordinario ella señala a Santo Tomás como guía para realizar el encuentro entre fe y razón, naturaleza y gracia. Pero el hombre –y el creyente como ciudadano del mundo– vive en una cultura que en su mayor parte ha roto este equilibrio: la Reforma confinó la regula fidei al ámbito de la conciencia individual, y el pensamiento moderno ha trasladado el fundamento del ser a la actividad de la conciencia, destruyendo, paso a paso, el camino de la razón hacia la fe y proclamando, en las formas resolutivas del pensamiento contemporáneo, un ateísmo positivo y constructivo: el hombre pretende ahora levantarse únicamente sobre la plataforma de sus propias posibilidades.

No hay duda de que, con la aparición del pensamiento moderno, el hombre ha tomado una postura radicalmente nueva en relación con la verdad, que es la del principio de inmanencia, opuesto a la trascendencia.

También es verdad, y la fisonomía del mundo actual nos lo patentiza a cada paso, que el pensamiento moderno se ha colocado a la cabeza del desarrollo de la ciencia, de las concepciones sociales y políticas y del desarrollo de la técnica en todos los sectores de la vida, que ha puesto en manos del hombre las llaves de las fuerzas del cosmos y la ilusión de dominarlo.

Pero es también evidente que, precisamente esta creciente penetración del hombre en la naturaleza y el abismarse en los misterios oscuros de la psiquis, le han producido como un temblor y un sentido de inseguridad creciente, como si todo avance en la exploración del cosmos y en el domino de la materia le revelase con horror el desconcierto del yo por la pérdida de su libertad y por la presencia de una amenaza creciente desde todos los frentes de las fuerzas de la naturaleza,

[8] En el ensayo: *Thomas Aquinas und Kant, Ein Kampf zweier Welten*, Berlin 1901. En precedencia el autor había atacado directamente la *Aeterni Patris* en el volumen: *Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit*, I ed. Leipzig 1886; II ed. Bad Sachsa 1910. Por la parte católica la Encíclica fue atacada violentamente por FROHSCHAMMER, *Die Philosophie des Hl. Thomas von Aquin*, Leipzig 1889.

dispuestas a desencadenarse para arrastrar consigo al incauto explorador. Así, la era del máximo poderío que el hombre haya jamás conseguido, coincide con la inseguridad esencial que, abierta o solapadamente, circula por las fibras más íntimas del espíritu; y el hombre cae en la cuenta de que ha andado demasiado por el camino que él creía de la más absoluta libertad y que aparece, en cambio, como el de su última alienación. Y, no por casualidad, tanto la filosofía como la ciencia contemporánea, se encuentran las dos enfrentándose con la nada y con la insignificancia del hombre en un mundo que pretende absorberlo y arrastrarlo en su destino. Ésta es la señal, nos parece, de que con la irrupción del pensamiento moderno se cambió el eje interior del espíritu y con él se cambió la relación del hombre con la naturaleza. El criterio de verdad ha sido invertido con la subordinación del ser a la actividad de la conciencia, en contra de lo que afirmaba Parménides, que «sin el ser no hay pensamiento»[9], con el paso de la trascendencia a la inmanencia. Alguien podrá insistir que en el lapso de poco más de tres siglos de pensamiento moderno el hombre ha avanzado en las artes, en la ciencia, en la técnica, en las instituciones mucho más que en toda la historia precedente de la humanidad. Pero también se debe reconocer que antes jamás el hombre se había encontrado ante una encrucijada tal que lo obligue a plantearse la cuestión radical del significado de su ser y su destino. A la presunción de la ciencia determinista y mecanicista de fines del siglo pasado y de los primeros decenios del presente se ha filtrado, en los más responsables científicos de nuestra época, una suerte de angustia o "desesperación silenciosa": son ellos quienes insisten a los hombres para que se perdonen deponiendo pretextos y motivos de discordia o división para defenderse del enemigo común que es la pérdida del criterio de verdad y de justicia, más que el mismo poderío de las armas nucleares[10]. El hombre siente necesidad del alimento esencial que es su relación con el ser mediante la verdad y con el bien mediante la justicia. ¿Qué puede responder la filosofía moderna a esta suprema súplica que invade a toda la humanidad?

La filosofía moderna ha respondido y sigue respondiendo que sólo el hombre puede salvar al hombre; pero la ciencia hoy responde que la naturaleza, por causa del hombre se ha hecho más fuerte que el hombre mismo, y la historia nos advierte que la voluntad del hombre, cuando se trata de voluntad de poder, puede destruir, destrozar y perder, nunca construir ni salvar. Evidentemente el hombre, hoy como siempre –como en los tiempos de San Agustín y de Pascal, de Vico y de Mazzoni–, se encuentra al borde del precipicio, pero se rebela contra la ley de la necesidad y del destino, no cree ya en el mito «del eterno retorno de lo mismo» y no quiere aceptar la catástrofe que se muestra inevitable. ¿Es posible salvar y alimentar la llama de la esperanza? Para el creyente, para aquél que mantiene seguro el pensamiento de la Providencia y está convencido de que la vida en el tiempo puede configurarse de cara a la eternidad y en ella redimir y completarse, la respuesta no admite dudas ni oscilaciones –sean cuales fueren los acontecimientos humanos y el sucederse de las pasiones humanas–. Pero esta seguridad del creyente, para quien la mira desde fuera, tal vez podría confirmar y exasperar la separación entre el cristianismo y el mundo moderno y agudizar la oposición entre ciencia y fe, entre naturaleza y gracia, entre filosofía y teología..., que parecen haber llegado ahora al punto máximo de tensión y saturación. En este sentido, la situación actual de la Iglesia tiene profundas analogías con la situación de los tiempos del Vaticano I: aunque la

---

[9] Fr. 28 B 34 s. (*Diels I*, 238, 3 s; RIEZLER, *Parmenides*, Frankfurt a.M. 1933, p. 34).

[10] Cf. Por ejemplo el premio Nobel, MAX BORN, *Experiment and Theory in Physics*, tr. it. Torino 1962, p. 104ss.

polémica contra la Iglesia es hoy menos clamorosa, la separación del hombre de Dios es más profunda y las exigencias parecen por tanto mucho más decisivas.

Es por esta situación de sinceridad y de compromiso radical del cristiano consigo mismo y con el mundo, por lo que el Magisterio de la Iglesia ha puesto a Santo Tomás, en este último siglo, en una posición que ha sido asumida como guía y afirmación de principio. Este hecho, que es ciertamente único en la historia de la Iglesia, ha turbado a no pocos, fuera y dentro; pero a esta turbación los documentos pontificios han salido al paso con principios precisos, y que es indispensable tener presentes para no errar en el momento esencial. Para esclarecer la posición del cristianismo en el mundo moderno, y la función del tomismo dentro de la verdad cristiana, convendrá primero fundamentalmente limpiar el terreno de las insidias más llamativas.

1. Antes que nada –es la primera observación–, es preciso afirmar la clara distinción entre ciencia y filosofía: ya que forman parte de perspectivas intencionales radicalmente distintas; la ciencia se preocupa de las leyes del sucederse de los acontecimientos en el espacio y en el tiempo de cara a una posible transformación de los procesos naturales al servicio de la vida del hombre; la filosofía investiga sobre el significado último de la realidad de la verdad –del ser y de la vida– y del hombre que por su conciencia reflexiona sobre el significado de su ser y de su último fin. En este sentido, hay que afirmar que los progresos de la ciencia moderna no dependen directamente de la orientación y de los principios de la filosofía moderna, sino de los métodos, siempre más adecuados, inventados por la ciencia en orden a la investigación que se ha venido realizando, mediante esquemas y modelos matemáticos, y de un modo siempre más autónomo. Por lo tanto, los progresos de la ciencia moderna no son en modo alguno una prueba o confirmación de la filosofía moderna –una tesis semejante acerca de la dependencia directa entre la ciencia y la filosofía y viceversa, que aflora a menudo en los sectores más cerrados de la cultura contemporánea, no sólo limita la ciencia, sino que destruye la misma filosofía, que encontraría fuera de sí misma su fundamento, en un sector intencional inferior a ella.

La confirmación de esto la encontramos en el mismo desarrollo de la filosofía moderna que se ha ido fracturando de siglo en siglo en torno al concepto mismo de realidad y de verdad, hasta considerar al hombre, en el marxismo ateo, como un simple medio para la lucha de clases, al tiempo que en el existencialismo ateo es reducido a una «pasión inútil» (Sartre). Pero la distinción básica entre ciencia y filosofía tiene un valor intrínseco y vale para toda civilización, incluso para la antigua y medieval: tampoco para estas épocas la filosofía ha de ser considerada en equivalencia con la ciencia, pues está el hecho innegable del enorme desarrollo de la filosofía de aquellos siglos en contraposición con el pequeño desarrollo de la ciencia. No es verdad, pues, –como se dijo inmediatamente al aparecer la Aeterni Patris– que acudir a Santo Tomás por parte de la Iglesia es algo anacrónico, por el hecho de que el mundo en el que vivía ha sido superado por la ciencia moderna. El problema fundamental de la conciencia humana no se refiere a la ciencia, sino a la determinación del concepto de verdad que está en la base de la misma ciencia. La ciencia, tanto en la investigación como en los métodos, está en continua evolución y progreso: en cambio, la noción de verdad y libertad en su esencia, y la relación fundamental del hombre al ser no puede ser mudable, porque es constitutiva para la conciencia humana; debe, por tanto ser asumida desde el principio con plena advertencia y responsabilidad. La noción, pues, de verdad en Santo Tomás puede perfectamente considerarse válida, aunque la física y biología de su tiempo ya no nos valgan

y no pertenezcan ya a la ciencia. Santo Tomás mismo –es necesario repetirlo con energía– consideraba las teorías físicas científicas de su tiempo[11] *–y la observación sirve para la ciencia de cualquier época– las consideraba, digo, como hipótesis susceptibles de ser sustituidas por otras más adecuadas y comprensibles. Se trata de esto: la determinación del concepto de verdad abarca la primera postura del hombre para con el ser como tal, y se refiere a la esencia de la libertad del hombre en la elección de su último fin.*

En cambio, la ciencia –ya se trate de la ciencia de la naturaleza (Naturwissenschaften) o de las ciencias del espíritu (Geisteswissenschaften)– actúa en sectores específicos de la realidad física y espiritual, donde el camino hacia los respectivos objetos exige técnicas y procedimientos particulares. La filología, la historia civil y eclesiástica, la arqueología, la misma historia de la filosofía y de la moral, por poner algunos ejemplos, son una conquista válida de la cultura moderna, y hoy Santo Tomás sería el primero en alegrarse de ello y en recoger sus resultados positivos. Los que en siglos pasados han impugnado en nombre de Santo Tomás los progresos objetivos de la ciencia, no solamente han dañado a la civilización cristiana –hoy se puede reconocerlo con franqueza– sino que han malinterpretado el espíritu del tomismo en su punto más medular. Una sociología de la cultura orientada sin prejuicios de ninguna clase, podría iluminar los errores de método y los factores negativos que han conducido a las situaciones y episodios molestos que se podían haber evitado: un excesivo contacto entre filosofía y ciencia, como también una dependencia demasiado directa entre teología y filosofía, entre autoridad y ciencia, en general, pudieron ser en el pasado causa de preocupaciones que ya no existen, gracias al progreso de la metodología científica y a la distinción más clara de objetivos. Los errores, por tanto que ciertos escolásticos y tomistas tal vez cometieron –en el pasado– en el campo científico, no pueden desvirtuar la consistencia de la determinación fundamental del concepto de verdad recogido desde el realismo clásico y formulado por Santo Tomás. Por lo demás, sobre todo en nuestro siglo, cuando la ciencia se ha separado claramente de la filosofía, la cultura católica no sólo no se ha mostrado con prejuicios, sino que ha colaborado y colabora directamente con los mejores institutos de investigación.

2. La segunda e igualmente importante observación es que la contraposición no se hace –ni se puede hacer– entre ciencia moderna y filosofía clásica, sino únicamente entre filosofía clásica y filosofía moderna, y más directamente entre las dos perspectivas antitéticas que responden al principio de inmanencia y al principio de trascendencia. Es éste el elemento decisivo para esclarecer el punto crítico de la oposición, es decir, de la que Eucken ha llamado «la batalla de dos mundos» (ein Kampf zweier Welten), en su respuesta de ataque a la Aeterni Patris. Expresado con una fórmula obvia, propuesta por el mismo Hegel en la Einleitung a la Phänomenologie des Geistes, el carácter fundamental de la filosofía moderna es la superación de la oposición entre pensamiento y ser, que constituye el supremo desdoblamiento (die höchste Entzweiung) de la conciencia[12]*. De ahí*

[11] Sobre las teorías de la antigüedad sobre el movimiento de los astros y sobre el contraste entre Aristóteles y Tolomeo, Santo Tomás es tajante afirmando el carácter puramente hipotético de tales teorías: «Unde hoc non est demonstratio, sed suppositio quaedam» (*In I de Caelo et Mundo*, I, 1, n. 28). Y más explícitamente en un texto de fecha precedente: «Alio modo inducitur ratio non quae sufficienter probat radicem, sed quae radici iam positae ostendat congruere consequentes effectus. Sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus caelestes; non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent» (*S. Th*. I, 32, 1, ad 2).

[12] HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Jo. Hoffmeister, Leipzig, 1937, p, 9ss. (Vorrede).

la acertada denominación de inmanentismo y de filosofía de la identidad, o sea de trascendentalismo y humanismo para el pensamiento moderno, y de realismo, o sea, de dualismo y trascendencia para la filosofía clásica. Esta oposición aparece, como es de esperar, en todos los momentos y planos del obrar de la conciencia.

Principio moderno de inmanencia o de pertenencia y principio tomista de trascendencia o de causalidad.

En el fabuloso río que es el desarrollo del pensamiento moderno su protagonista (la consciencia) es sujeto de las transformaciones más opuestas; pero una cosa queda y debe quedar firme: es el cogito o principio de inmanencia expresado por Hegel con la fórmula que «la verdad de la consciencia es la autoconsciencia». La misma puede ser reconocida como el "principio de pertenencia" que se expresa a cada paso con el "silogismo de identidad" o del retorno de la consciencia en sí misma, es decir, en el reconocimiento de que lo múltiple y lo variado no son sino la apariencia o presentaciones del Uno y del Idéntico que le "pertenecen" necesariamente. Así, el principio de pertenencia expresa en el fondo la misma instancia del cogito considerada en su cumplimiento o bien en su cumplirse y actualizarse y por tanto la coincidencia del "resultado" con el principio y de la síntesis con la tesis, aquello que a menudo hemos indicado como "retorno" (Rückgang) del espíritu en sí mismo. El cogito en su progresivo desenvolverse y en su articularse tan variado y contrastante que forma el drama de su fábula aventurera está siempre a la cabeza; lo más espinoso de todo es que la solución se ofrece siempre y a la vez nunca, ella está siempre presente y siempre a la espera: nusquam et ubique.

Tomemos de nuevo el problema de Dios en Descartes con su situación paradojal: Dios está incluido desde el inicio del modo más radical, por causa de la duda que invade todo el campo del ser y de la intencionalidad –y Dios es puesto, es decir admitido enseguida como el primum cognitum y como el garante de todo conocimiento posterior. Dios es admitido en virtud del principio de la idea clara y distinta: se parte en verdad de la Idea del Ente perfectísimo, pero aquello que decide la promoción de Dios al primer puesto en el conocimiento de la verdad es la evidencia del contenido de la idea, su claridad y distinción; es la pertenencia primaria y esencial –en la posición de Descartes– de la claridad y de la distinción a la idea de Dios. Lejos de fundar una trascendencia, la prueba cartesiana se introduce justamente para consolidar la inmanencia y solidificar la consciencia consigo misma en cada etapa de su actividad de apropiación del real. Así aquello que es último, lo más arduo, lo más distante y para nosotros lo más indeterminado y confuso como es Dios... es tomado aquí como lo primero por ser lo más claro y distinto, lo más cercano y evidente –y no sólo esto sino lo que es más importante en Descartes y también para nuestra investigación, se lo considera como el principio de presencia que es fundante de la presencia o evidencia de todos los siguientes conocimientos que la consciencia querrá admitir. Por tanto no por casualidad Descartes fue acusado de valerse de un doble inicio: en primer lugar con el cogito y luego con la Idea de Dios, y de caer también no una sino dos veces en el ateísmo: primero con el cogito, que realiza el secuestro total del ser, y luego con la Idea de Dios como el primum cognitum fundans cognitionem que debería restituir el ser perdido a la consciencia, el ser finito que in ratione essendi et cognoscendi se ubica en las antípodas de Dios; un método en verdad extravagante pero de inmensa

fascinación.

El desarrollo del principio de inmanencia muestra la fidelidad a la fascinación de sostener la pertenencia de la verdad a la consciencia y el esfuerzo de liberar el cogito del doble "salto", es decir, primeramente del salto del cogito a Dios, y luego del cogitare Dios al cogitare las creaturas.

No sin razón la historiografía moderna ha dado siempre mayor relieve a la transformación realizada por Espinoza con su concepto de Dios como causa sui, con el cual puso fin a la ambigüedad del inicio cartesiano y dio al principio de pertenencia la formulación primera y más fundamental. La misma explicita por una parte de modo radical el argumento ontológico esbozado por Descartes y por la otra, y en consecuencia, esta fórmula de la pertenencia esencial toma el puesto del principio de causalidad que quiere fundamentar la dependencia. No por casualidad la Ética de Espinoza se abre con la definición de causa sui como punto de derivación del sistema: «Por causa de sí mismo entiendo aquello cuya esencia envuelve su existencia, o bien cuya naturaleza no puede concebirse sino existiendo»[13]*. Esta definición que abre la metafísica moderna evoca en el extremo opuesto, con la caída definitiva de lo divino en la realidad humana, la correspondiente definición sartriana según la cual «la existencia precede a la esencia»; una definición que parece estar a las antípodas de aquella pero que sólo lo está en apariencia, mientras que en realidad se la puede considerar como el otro polo del arco intencional producido por aquella primera.*

Este punto reviste una importancia peculiar en la discusión del "fundamento" del ateísmo moderno. En la primera definición, bajo la aparente vestimenta de una terminología escolástica corriente se contiene en cambio la superación y la negación más radical de aquella trascendencia que hasta ahora, bien o mal, había formado la base del pensamiento occidental. Ya la expresión "causa sui" anuncia el nuevo camino: "causa" dice dependencia in esse y no puede darse en el Absoluto que es en sí mismo la plenitud de toda perfección. El Absoluto puede ser llamado "causa" sólo respecto al finito, a la multiplicidad de los seres que de él dependen y no respecto de sí mismo; en el Absoluto se encuentran según la Teología las emanaciones trinitarias del Verbo y del Espíritu Santo, pero las mismas son procesiones en identidad de naturaleza y por lo tanto no ponen dependencia sino orden de derivación pura donde Dios es llamado "principio" y no causa: si el Padre fuese "causa" del Verbo que es el Hijo, el Hijo sería una creatura y así también el Espíritu Santo como sostenían los arrianos. Pero la definición spinoziana mira más lejos aún, a la identificación en Dios del finito con el Infinito que se va realizando con las sucesivas definiciones de sustancia, atributo, y modo... las cuales expresan respectivamente los momentos de concentración y de expansión de lo real o también su interior y su exterior, en una coexistencia que es la fundación recíproca del Uno y de la multitud.

"Causa sui" tiene por explicación la frase «aquello cuya esencia incluye la existencia»; es el principio de pertenencia en su forma esencial, aparentemente obvia y sin embargo cargada de las tempestades que atormentarán el pensamiento moderno hasta llevarlo a su "momento de verdad" en la lógica de la inmanencia que será la expulsión de Dios. "Causa" es un término relativo respecto del efecto y por lo tanto aquí Dios deviene el efecto de sí mismo, pero no de cualquier modo como sucede en las cosas, entre las cuales una deriva de la otra, sino en el modo absoluto que es propio de Dios es decir «...en cuanto la esencia divina implica la existencia». La escolástica decadente

---

[13] *Ethica*, P. I, def. 1; ed. Gebhardt II, 45.

decía que «...en Dios hay identidad de esencia y existencia» y la fórmula era muy inconveniente porque "existencia" (es-xistencia) es el hecho de "estar fuera" de la propia causa –lo cual no puede tener algún sentido plausible en Dios– y es a esta necia terminología que recurre Espinoza. Agudamente dice Espinoza «...cuya esencia incluye la existencia» y no simplemente «...cuya esencia es la misma que su existencia»: en efecto ese "involvit" significa "implica", "exige", "comprende" con una coincidencia total de la relación lógica y metafísica. Esta coincidencia perfecta se encuentra también en la fórmula o noción tomista de Dios: «...cuya esencia es su mismo ser», donde sin embargo el esse tomista está a las antípodas de la existentia de los escolásticos y de Espinoza, puesto que significa Acto puro subsistente y la perfección suprema que toma en Dios el lugar de la esencia[14]*. El Esse puro expresa por tanto la absoluta trascendencia de Dios y la emergencia de su actualidad sobre todas las creaturas, la cual a su vez –y ya en la perspectiva de la causalidad total, es decir, de la creación– deviene el fundamento de la inmanencia metafísica de Dios en las creaturas. Así las nociones tomista y espinoziana de Dios se entrecruzan y se rechazan con una dialéctica que no tiene fin. Respecto a su valor especulativo bastará por el momento señalar algunos puntos más relevantes*[15]*.*

– Oposición entre el esse de S. Tomás y la existentia de Espinoza: aquel dice absoluta trascendencia de Dios, es decir "separación" como plenitud de perfección, o sea la pertenencia de Dios "a sí mismo". La segunda en cambio exige la pertenencia en Dios de los modos y los atributos, los cuales pasan a constituir de algún modo el "contenido" y el "cuerpo" metafísico de Dios –que es la afirmación de la inmanencia metafísica moderna que, como ya hemos visto, anima y a menudo decide la suerte de su caída atea. Luego está el "involvit" de Espinoza contra el "est" (in Deo essentia "est" suum esse) de Santo Tomás: el "est" indica la superación del "contenido" en el sentido de cualquier esencia para afirmar el Esse purum, es decir "separado" como también dice frecuentemente S. Tomás. En cambio, el "involvit" indica un proceso de constitución de la Sustancia interior al propio ser gracias a la cual la misma se adueña del contenido y se encuentra siendo el "fundamento" de sus atributos y modos –de modo que la esfera de la existencia, el mundo y el hombre pertenece a Dios, así como la extensión y el pensamiento son las actuaciones de Dios. Este "movimiento" de pertenencia que se encuentra todavía implícito en la fórmula espinoziana llegará a ser explícito en el principio hegeliano por el cual «...lo externo es lo interno»[16]*. Esto constituye como el puente o pasaje a la fórmula enunciada anteriormente. En fin, y como conclusión de los dos momentos precedentes, mientras en S. Tomás la trascendencia del esse comporta la absoluta suficiencia y subsistencia de Dios en sí mismo y garantiza la plena libertad de la creación revocable ex parte Dei en cualquier momento puesto que en la creación es solamente la creatura la que entra*

[14] Sobre la originalidad del *esse* tomista, véase *Participation e causalité*, Paris - Louvain 1960; ed. it. Torino 1961.

[15] Las relaciones de Espinoza con la Escolástica han constituido un fértil campo de investigaciones (cf. J. FREUDENTHAL, *Spinoza und die Scholastik*, 1913; ID., *Die Lehre Spinozas, auf Grund des Nachlasses*, hrsg. C. Gebhardt, Heidelberg 1927. En estas investigaciones falta toda distinción entre la oposición extrinsecista de la Escolástica formalista a la cual se contrapone Espinoza, y la auténtica posición intrinsecista del *esse* tomista *–id quod est magis intimum–*, lo cual hace más urgente una investigación estructural del pensamiento moderno).

[16] Cf. HEGEL, *Wissenschaft der Logik,* II Secc. II, c. 3 C; *Enc. d. philos. Wissenschaften*, pp. 138-141. No sin razón cuando ataca la dialéctica hegeliana Kierkegaard se mueve sobre todo contra este punto: V. *Enten-Eller* Pref., S.V. (II ed., Copenaghen 1938), Bd. I, p. III; *Afslutt. uvid. Efterskrift,* P. I, c. II; S. Bd. VII, 45ss.; P. II, c. I, El problema subjetivo, p. 123ss – en la trad. italiana de C. Fabro, Bolonia 1963, t. I, p. 145ss., 253ss. Ver también *Papirer* 1846-47, VII A 186; trad. it. de C. FABRO, II ed. Brescia 1962, t. I, p. 518 y la nota del traductor en p. 1027ss.

en relación con Dios y no al revés, en la concepción spinoziana el plexo o mutua relación creatura tomista de causa-efecto es sustituido por Espinoza por la relación o plexo estructural constitutivo de sustancia-accidentes. No es más una relación de dependencia, sino sólo de pertenencia que puede ser ejemplificado precisamente con la analogía neoplatónica del centro y de sus rayos o con la recordada –y mucho más empírica– imagen hegeliana del externo y del interno.

En Espinoza, por tanto, el pensar decide sobre el ser, y las relaciones internas del pensamiento llegan a ser las relaciones constitutivas del ser. Así supera el concepto cartesiano de substantia finita y proclama la unidad del Ser inescindible –es el esencialismo que alcanza su fórmula definitiva. Si hubiese alguna esencia-perfección "fuera" de Dios, Dios no sería Dios y la creatura sería nada. Se puede admitir que Espinoza no identifica directamente la Sustancia con los atributos y los modos, ni Dios con el mundo –los distingue pero en la unidad que los mantiene, los diferencia pero en la pertenencia que los conecta. Así vale tanto el axioma que sin Dios el mundo no es mundo, como que sin el mundo Dios no es Dios; la prioridad lógico-ontológica le atañe a Dios ya que la sustancia es anterior a la naturaleza con sus afecciones[17]*; con todo, en el plano de la pertenencia, el vínculo es necesario e inescindible por ambas partes. Y entonces lo que forma el particular momento teorético de Dios causa sui es el significado de causa inmanens como acentúa el mismo Espinoza: Dios existe como causa no de cualquier modo o de cualquier cosa sino sui, o sea de sí mismo, en cuanto su realidad está en el expandirse de los atributos y en el actuarse de los modos. También sobre este punto el idealismo trascendental ha recorrido el camino abierto por Espinoza hasta el final, hasta expresar la identidad del finito y el Infinito con la fórmula que desgarra toda regla gramatical: Deus est res cunctas*[18]*, donde el est dice identidad y el acusativo expresa la causalidad que es conservada en la identidad, es decir, como "progresión necesaria" que es precisamente lo que nosotros tratamos de decir con el término de "pertenencia"*[19]*. Siguiendo en el juego de palabras, y dado que la Sustancia spinoziana anexiona a sí misma toda la realidad y como Saturno devora sus hijos, la fórmula Deus est res cunctas lleva en realidad a la fórmula alemana perfectamente gramatical: (Gott) das Unendliche "ißt" das Endliche, esto es, se apropia, se come al finito. En esta inmanencia ya es claro que si desde el punto de vista formal se puede decir que el finito es el Infinito; desde el punto de vista real es el Infinito el que es, el que envuelve y se*

---

[17] *Ethica,* P. I, prop. 1; ed. cit. II, 45.

[18] "Die Schwierigkeit, welche die meisten finden, die Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen, oder dass jeues unmittelbar dieses ist, zu denken, Kommt vom ihrem Missverstehen der absoluten Identität und davon her, dass sie das Sein noch immer als etwas von der Substanz selbst Verschiedenes und wirklich Unterscheidbares imaginieren, da es doch eben die Substanz selbst ist. In dem Satz A ist B wird in der Tat nichts anderes ausgesagt als: A ist das *Esse* (die Wesenheit = he aquí el esencialismo invertido de la filosofía moderna!) von B (welches insofern also für sich selbst *nicht* wäre; nun aber vermöge der Verknüpfung mit A ist). Eben dies ist der Sinn des Satzes: *Gott ist alle Dinge,* welcher lateinisch nicht sowohl durch *est res cunctae*, als vielmehr (*invita latinitate*) durch *est res cunctas* ausgedrückt werden müsste". Así a la proposición fundamental: *das Unendliche ist das Endliche* corresponden, en el sentido ahora indicado, todas las otras expresiones de la unidad de los contrarios como por ejemplo: *das Freie unmittelbar und als dieses (ist) das Verkettete* (SCHELLING, *Aphorismen über die Naturphilosophie,* S. W. Abt. I, Bd. VII, p. 205 nota). Estos aforismas giran casi completamente en torno a la dupla *natura naturans* y *natura naturata*.

[19] "Der Accusativ in diesem Satz soll anzeigen, dass innerhalb des Bezuges von Gott und Mensch Gott der Träger und die Grundlage des welthaft Seienden ist: "Gott *ist* alle Dinge" - "Gott trägt alle Dinge" (W. SCHULZ, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik,* ed. cit., p. 67). El Autor observa justamente –según nuestro modo de ver–, que mientras Descartes sigue en filosofía el método analítico, Espinoza en cambio introduce el sintético que será el modelo propio del pensamiento moderno: v. p. 59ss., 64ss.

actúa en el finito: la pretendida interioridad por tanto no se actúa sino como exterioridad y el Uno no se manifiesta sino en y mediante la multiplicidad. Esta es la auténtica inmanencia que es propia del pensamiento moderno en este momento decisivo de su desarrollo y que transformándose (como ya se ha visto) ha llegado a sus expresiones más recientes.

A nadie pasa desapercibido el progreso que experimentó el principio de inmanencia en Espinoza, pero también es verdad que sigue en la corriente intencional abierta por Descartes y se mueve con movimiento propio: el apelo que hace a formas de panteísmo neoplatónico o medioeval y renacentistas tiene significado extrínseco y de mero recuerdo, como Hegel lo hace con Proclo y Böhme. Es más, el cogito cala con más vehemencia en Espinoza que en Descartes. La primera definición de causa sui que presentó nos da la medida exacta. Espinoza comienza donde Descartes había terminado[20]*: a partir de la identidad de ser y pensamiento, con la posición de la causa sui, es decir, de la inmanencia ontológica, se llega a la identidad de finito e Infinito, o sea a la inmanencia metafísica. Con arte exquisito y hábil coherencia en la serie de Definitiones que abren la Ethica se puede observar fácilmente como las tres definiciones de causa sui (I), sustancia (III), y Dios (VI) coinciden: pero también es oportuno notar como de una a la otra hay un "paso" –anticipando el método hegeliano– que media el progreso hacia la identidad que se quiere alcanzar. Así entre la causa sui y la sustancia está la noción de "finito" que se dice reservado para los atributos, donde el límite queda en que cada uno esté en su lugar: «Un cuerpo se dice finito porque siempre concebimos algo aún mayor. De modo que el pensamiento es encerrado por otro pensamiento». En cambio la "sustancia" es concebida como la suficiencia en sí misma: «Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí; esto es aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa a partir de la cual deba formarse». Por poco que se reflexione la "sustancia" se encuentra aquí ante todo indicada no en cuanto concepta sino en cuanto concipere activo y por lo tanto suficiente: ya está, aunque latente, el dinamismo leibniziano y hasta la dialéctica hegeliana a la cual hacen referencia lejana las dos definiciones del atributo (IV) y del modo (V). La definición última (VI) de Dios se vuelve a unir a la primera de causa sui y la repite pero con mediación del "otro" diría Hegel, es decir de los atributos: «Por Dios entiendo ente absolutamente infinito, esto es la sustancia constante con los infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa la eterna e infinita esencia»*[21]*. La suficiencia en el ser de Dios es por tanto decidida por el pensamiento, por el "modo" de concebir como identidad en sí de esencia y existencia que se hace coincidir, como ya se ha visto, con la identidad de la sustancia con sus infinitos atributos y modos. Aquello que en Descartes se encontraba en el estadio de prueba, la derivación del ser desde el pensamiento, es aquí asumido con pocas proposiciones, lo que Hegel llamará el "comienzo" del pensamiento en sí mismo como el Absoluto.*

Aún cuando Leibniz haya combatido con indignación –como se vió– el monismo y el ateísmo spinoziano contraponiendo su pluralismo monádico, en realidad provocó un paso nuevo y decisivo hacia la inmanencia metafísica proclamada por Espinoza mediante su identificación de la sustancia

---

[20] La definición de la sustancia en los *Principia* puede ser considerada ya virtualmente spinoziana: "Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia quae nulla alia re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus" (*Principior. Philos.* p. LI; ed. Adam-Tannery, t. VIII, p. 24, 21-25).

[21] *Ethica*, P. I, Definitiones; ed. cit., II, 45.

(mónadas) con la "fuerza" o energía que es después la misma autoconciencia como libertad. No importa que posteriormente Leibniz afirme la "pluralidad" de las mónadas. Sólo se trata de una determinación extrínseca –como observa Hegel– porque en realidad la Mónada es una, Dios, en la cual retornan y se encuentran todas las mónadas como en la Mónada de las mónadas que es el momento real del pensamiento, mientras que la multiplicidad constituye el momento abstracto o ideal y por lo tanto no verdadero[22]*. Kant que había sido un leibniziano, sacudido por Hume transfiere o más bien precisa la actividad de las mónadas como la productividad del Ich denke überhaupt y deja que la unidad se pierda (en la pluralidad) de las mónadas-sustancia: la inmanencia activa se actúa en el a priori de Kant como "productiva", y no sólo como constitutiva en sí, en un mundo de experiencia. En este sentido la Crítica kantiana está mucho más adentrada en la inmanencia que no así la Sustancia o la Mónada, porque aquí la Antropología pura da el primer paso para convertirse en "ontología".*

Dos inicios: el acto de pensar y el acto de ser

a) Reducidos a su fórmula más radical, el realismo y el inmanentismo se oponen no tanto como afirmación o negación en abstracto, sino en la concreta determinación de la relación originaria de la conciencia con el ser: en cuanto que el inmanentismo afirma el ser de conciencia y el realismo la conciencia del ser; uno, la dependencia o fundamentación del ser en la conciencia, y el otro la dependencia de la conciencia en relación al ser. Aquí "dependencia" no tiene un significado meramente causal sino el más radical de "fundamento" (Grund) y de fundamentación como se puede ver en las posiciones totalmente opuestas de Santo Tomás y el pensamiento moderno en relación al primer paso de la conciencia o "comienzo" (Anfang), como lo llama Hegel. De hecho, según Santo Tomás «...Id quod primo cadit in intellectu est ens. Unde unicuique a nobis apprehenso attribuimus quod sit ens» (S. Th., I-II, 51, ad 1).

Por eso, realismo significa, justamente, que la conciencia depende de la realidad (dependencia, o mejor, fundamentación). Por tanto, sin el ser, sin la realidad del mundo en que el hombre existe y se encuentra actuando, no hay acto de conciencia ni presencia de ser en la conciencia. La verdad de la conciencia se pone en acto por la presencia del ser. Según el inmanentismo valdría en cambio la fórmula opuesta: la verdad de la conciencia es la autoconciencia, afirma Hegel[23]*. «La naturaleza racional lo es precisamente en cuanto se pone como essente, es decir, en cuanto se hace consciente de sí misma. Todo ser, tanto del yo como del no yo, es una concreta modificación de la conciencia y sin conciencia no hay ningún ser (Fichte, "Ohne Bewusstsein kein Sein"))»*[24] *. Esto vale a lo largo de toda la gama del cogito moderno, que va desde Descartes a Espinosa, a Leibniz... que se intensifica con el Ich denke de Kant hasta identificarse con*

---

[22] HEGEL, *Wissenschaft der Logik,* I Buch, 1 Abschn., 3. Kap., Lasson I, 152. Los sustanciales puntos de acuerdo, a pesar de las diferencias sistemáticas entre Leibniz y Espinoza serían las siguientes: la consistencia de todas las mónadas en la Mónada divina, la coincidencia del finalismo con la perfecta racionalidad (optimismo) y en fin –y éste es el más decisivo y absoluto– el determinismo absoluto (Cf. M. HEINZE, *Leibniz in seinem Verhältnis zu Spinoza*, Neues Reich, II, 1875, p. 921ss.).

[23] Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Jo. Hoffmeister, Leipzig, 1937, pp.63 ss.

[24] . G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts, Einleitung;* Medicus II, 6 (cursiva de F.). Ver el desarrollo en SCHELLING, *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (W.W. Abt. I, I, Bd. 1, pp. 370 ss.).

el Absoluto en el idealismo trascendental y se disuelve autentificándose como finitud de existencia en la filosofía contemporánea.

La fórmula es explícita y no admite posibilidad de equívoco, sino que debe entenderse en su auténtico significado. Ella no indica necesariamente que el idealismo moderno niegue la existencia efectiva del mundo físico reduciéndolo a una fantasmagoría, a una creación individual o subjetiva. Esta interpretación psicológica de la inmanencia afecta tal vez a pocos casos irrelevantes de acosmismo psicológico que no han influido en el desarrollo del pensamiento moderno. Lo mismo para los racionalistas que para los idealistas –y no sólo para Kant que declara querer luchar contra el idealismo– el mundo en sí y el ámbito de la conciencia no son lo mismo. Lo que afirma el principio de inmanencia es que todo lo que se hace presente al hombre en su conciencia –como contenido o como forma– procede de la actividad de la misma conciencia, brota de las posibilidades originarias de la subjetividad humana que no pueden derivar sino de ella misma. La subordinación del aparecer del ser a la actividad de la conciencia, la resolución de las estructuras del ser a las estructuras de la conciencia es lo que constituye el Trascendental o a-priori del pensamiento moderno y el nuevo concepto de libertad. Según esto el arte, la ciencia, la religión, el derecho y la filosofía... son los modos o grados de relacionarse o del actuarse de la conciencia en relación con la naturaleza y la historia, entre las cuales la filosofía ocupa el punto culminante, como comprobaremos inmediatamente. Es más; se puede y se debe decir que el inmanentismo moderno no reconoce otra realidad que la que se encuentra en el espacio como naturaleza y en el tiempo como historia, en la que el hombre nace y muere, discute y realiza su propio destino. En este sentido se puede decir que para el inmanentismo el ser es el mundo y el ser es el tiempo, las dos imágenes del exterior y del interior coinciden en la conciencia en acto[25]*.*

b) Del principio fundamental de inmanencia brotan –y ha sido expresamente señalado– consecuencias y coincidencias que tocan a todas las dimensiones de la conciencia.

1. Antes que nada, la identidad real de todos los ámbitos de la conciencia: y ante todo la identidad de sentido e intelecto de modo que la sensibilidad no es conocimiento alguno sino solamente preámbulo oscuro, y lo que en ella tiene valor de conocimiento es la misma inteligencia que está aún en su estado inicial y confuso.

Del mismo modo, desde la otra vertiente de la conciencia, se proclama la identidad de conocer y querer, de saber y actuar... es más, el principio de inmanencia exige el traspaso o vuelco del conocer en el actuar, una vez que se afirma que la actividad de la conciencia es lo que fundamenta el paso desde la nada de la duda o sea del vacío de conciencia al ser. Ya el cogito, en cuanto supone y expresa la duda de todo, es un acto gratuito, una imposición absurda y teóricamente imposible de parte de la voluntad, y ya no sorprende entonces que la filosofía contemporánea del absurdo acuda de nuevo expresamente al cogito de Descartes. La coherencia de la filosofía moderna en su marcha hacia el nihilismo como puro activismo es decisiva. Fichte: «mi ser es determinación del querer. Éste es todo mi ser»[26]*. Schelling: «El espíritu es un querer originario. Este querer debe ser, pues, infinito como el mismo espíritu». Y también «La fuente de la*

---

[25] Es la resolución del pensamiento moderno particularmente presente en HEIDEGGER: cf. *Holzwege*, Frankfurt a. M., 1950, p. 223; *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, p. 113; *Nietzche*, Pfullingen, 1961, Bd. I, pp. 44 ss.

[26] FICHTE, *Die Wissenchaftslehre*, 1804, XIV, Vortrag Medicus IV, 278. De aquí el principio del activismo moderno: «Alles Wirken ist absolut» (1.c.).

autoconciencia es el querer»[27]*. En la última y suprema instancia no hay más realidad que el querer. El querer es el ser originario y a él se aplican todos sus atributos: profundidad abismal, eternidad, independencia del tiempo, afirmación de sí mismo. La filosofía entera no aspira a otra cosa que a encontrar esta suprema expresión. Para Hegel, como es sabido, el espíritu es actividad creativa absoluta, es inquietud perpetua, «salto» (Sprung)*[28]*.*

2. De estas premisas, del vuelco del ser en el conocer y del conocer en el actuar, deriva directamente el rechazo del pensamiento moderno al Cristianismo en cuanto religión históricamente revelada y finalmente el ateísmo radical como desquite de la libertad afirmada por el cogito.

El primer paso lo dio el racionalismo iluminista del siglo diecisiete y dieciocho, bajo el impulso del naturalismo de Espinoza y Hobbes y la crítica a lo sobrenatural de parte del deísmo inglés. De hecho, Espinoza identifica en la Ethica la verdad con la conexión necesaria aeterno modo y en el Tractatus theologico-politicus destruye los fundamentos de la religión revelada (milagros y profecías), se burla del texto sagrado y de los escritores sagrados[29]*. Desde el punto de vista especulativo, de él partió la crítica bíblica moderna como crítica a la religión en general. Bajo el impulso de Espinoza, pero en conexión con la distinción leibniziana de vérites de raison et vérités de fait*[30]*, Lessing, a fines del siglo dieciocho, volatilizó todo valor y significado histórico del Cristianismo con el célebre principio: «Las verdades históricas contingentes no pueden ser el punto de partida de una decisión eterna»*[31]*. Al cristianismo de la Revelación lo sustituye el «cristianismo» de la razón que es la concepción deísta, a través de Reimarus, de la religión de la Razón universal. Casi contemporáneamente, Kant oponía a la religión revelada positiva (establecida) la «religión dentro de los límites de la Razón Pura», anteponiendo a la fe en la Iglesia y en la Revelación (Kirchen-Offenbarungsglaube) la «fe en la razón» (Vernunftglaube).*[32]

El segundo paso lo dio el idealismo metafísico, que parecía atribuir un valor positivo al cristianismo, pero fue para hundirlo más. De hecho, mientras se exalta (contra Espinoza) al cristianismo por haber superado al naturalismo griego y por haber descubierto la vida del espíritu y de la libertad, después (con Espinoza) se considera el dualismo de Creador y de creatura, de finito e Infinito... como la limitación del cogito dentro de la esfera de la fantasía y del sentimiento. Los dogmas y misterios fundamentales del cristianismo, como la caída de Adán, la Encarnación, la

---

[27] «Der Geist ist *ursprüngliches* Wollen, Dieses Wollen muss daher so *unendlich* sein als *er selbst*». «Die Quelle des Selbstbewusstseins ist das Wollen» (SCHELLING, *Abhandl. Z. Erläut. Des Idealismus*, W. W. Abt. I, 1, p.395, p. 401).

[28] HEGEL, *Enc. D. Philos. Wissenschaften*, § 50, Hoffmeister, Leipzig, 1949, p. 74.

[29] Cf. SPINOZA, *Ethica*, P. V., Prop. XXXVI: «Mentis Amor intellectualis quo Deus seipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis, sub specie aeternitatis, consideratam explicari potest...» (ed. C. GEBHARDT, t. II, p. 302). Para la crítica a las profecías y a los milagros, ver *Tractatus Theol. Politicus*, cc. 6-7; para la crítica al Antiguo y al Nuevo Testamento, cc. 8-12; GEBHARDT, t. III, pp. 81 ss., 117 ss.). Es sabido que Espinoza ha negado expresamente la divinidad de Cristo (Cf. Ep. 50).

[30] L. COUTURAT, *La Logique de Leibniz d´après des documents inédits*, Paris, 1901, pp. 210 ss- Cf. LEIBNIZ, *Monadologie*, §§ 31-32, Erdmann, Aalen 1959, p. 707 b; *Principes de la Nature et de la Grâce*, §§ 7-8. Ed. cit., p. 716.

[31] Lessing extiende también a la «Historia sacra» la contingencia propia de la historia ordinaria y niega por eso que pueda ser conocida con certeza y, por tanto, que pueda fundamentar la verdad absoluta que el Cristianismo pretende para sí. Esto vale, según Lessing, también para la Resurrección de Cristo. (Cf. *Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft*, en «Ges. Werke», Aufbau Verlag, Berlin, 1956, Bd. VIII, spec., p. 12 ss.). Lessing, como se sabe, publicó los célebres *Fragmenten eines Ungenannten* que eran en realidad de S. Reimarus, el padre de la crítica bíblica racionalista.

[32] KANT, *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, III Stück, K. Vorländer, Leipzig 1937, espec. pp. 176 ss.

Trinidad... son considerados como simples representaciones y mitos de la fantasía, cuyo significado puede ser investigado solamente por la Razón con la cual el hombre ha de encontrar el significado y la posibilidad de la propia salvación. Por esto Fichte afirma que no es la realidad histórica la que salva, sino solamente el elemento metafísico de la Razón.[33]

Se puede conceder que Hegel, especialmente en sus Vorlesungen über die Philosophie der Religion se había empeñado a fondo con el cristianismo, pero con el único propósito de hacer de la religión una filosofía para el pueblo y de la Revelación la ancilla rationis. La Leben Jesu de Strauss, Das Wesen des Christentums de Feuerbach y la obra de Nietzsche han sabido esclarecer, dentro de la izquierda hegeliana, el acento inevitablemente ateo y anticristiano del principio de inmanencia.[34]

El tercer y último paso fue la caída explícita del principio de inmanencia en el ateísmo, ocurrida sobre todo con la izquierda hegeliana (Feuerbach, Stirner, Bauer, Marx, Engels...). Este ateísmo positivo de origen inmanentista e idealista es el que ahora, después de algunas pocas y débiles resistencias por parte del neohegelianismo, ha entrado en el círculo de la cultura europea y se está extendiendo en el mundo entero con las filosofías más representativas del mundo contemporáneo, como son el marxismo, el existencialismo, el neopositivismo, la fenomenología, el pragmatismo...[35]*. Después de tres siglos de inquietudes y dudas de todo tipo, que van desde el empirismo radical al idealismo trascendental y del racionalismo al escepticismo operativo, el cogito moderno tiene finalmente su resolución en su propia base que es la reivindicación de la libertad absoluta e integral que pertenece al acto de conciencia. Cogito significa que la verdad está en el acto de la libertad del yo en cuanto es excluyente de Dios (Sartre).*

Cristo subiendo a la Cruz para salvar al género humano del pecado quiso tener a su lado a dos ladrones. Es nuestra humanidad la que subió a la Cruz con los dos ladrones, la cual se salva con la fe en Cristo Crucificado. Es en la fe, y con el acto de fe, donde se realiza la primera discriminación en el mundo de los espíritus –los creyentes y los no creyentes– y se toma la postura definitiva ante la trascendencia. Así enseña San Ambrosio: «Y los dos ladrones significan místicamente los dos pueblos pecadores que han de ser crucificados con Cristo por el bautismo. Su división signa paralelamente la diversidad entre los creyentes. Pues uno estaba a la izquierda y el otro a la derecha. También el reproche revela a los creyentes el futuro escándalo de la Cruz».[36]

También la filosofía y no sólo nuestra fe está hoy en la cruz, está clavada en la cruz del finito, del contingente... que olvidada del Ser y de Dios no logra contener ni retener nada. Así la filosofía moderna ha perdido aquellas palabras de consolación que al menos la antigua filosofía tenía a tal punto que se la llamaba y era recibida como maestra de sabiduría y anunciadora de consolación.

La obstinada coherencia con la cual la filosofía moderna ha llevado hasta las últimas consecuencias el principio de inmanencia compromete al pensamiento cristiano a elevarse hasta el

---

[33] "Nur das Metaphysische, kneineswegs aber das Historische, macht selig; das letztere macht nur verständig. Ist nur jemand wirklich mit Gott vereinigt und in ihn eingekehrt, so ist es ganz gleichgültig auf welchem Wege er dazu gekommen" (*Die Anweisung zum seligen Leben,* Vorles. 6; Fitches Werke, ed. Medicus V, 197. Cf. también más adelante: Beilage I, pp. 297 ss.). Es el llamado "cristianismo joánico" iniciado por Espinoza y pasado, a través del deísmo, hasta Lessing y Kant, en el que se inspiraron ampliamente los idealistas trascendentales.

[34] Cfr. K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche,* II ed. Stuttgart, 1950, espec. pp. 255 ss.

[35] En la teología bíblica protestante contemporánea, la célebre teoría de la *Entmythologisierung* de Bultmann se conecta inmediatamente con Heidegger, pero deriva directamente de Hegel-Strauss-Bauer... (Cf. *Kerigma und Mythos,* Theologische Forschung, 9, Hamburg-Volksdorf, 1955).

[36] *In Lucam,* lib. X, n. 123; ed. Mediol. 1877, t. III, col. 331.

punto de vista teorético donde el pensamiento pueda realizar el inicio con sí mismo en el ser y la razón pueda hacer el "pasaje al Absoluto". Entonces si la filosofía moderna ha podido perturbar radicalmente la vida espiritual de Occidente arrastrándola primeramente por la pendiente del monismo panteísta y delineándose más tarde definitivamente en su auténtico núcleo de antropología atea trascendental como se atestigua en la filosofía contemporánea (neopositivismo, marxismo, existencialismo...), esto se debe sobre todo a la fascinación que lleva en sí el "principio del acto" del cual ella partía (el principio de la conciencia como fundamento del ser). La respuesta en el campo teorético a esta situación no puede venir regresando a una Escolástica formalista descolorida y genérica que la filosofía moderna bien ha conocido y enfrentado directamente desde Descartes a Kant y hasta Schopenhauer..., según la cual el ente se expresa en la esencia posible o real y la existencia en el hecho empírico referido por los sentidos.

A aquella deseada némesis escapa la concepción tomista que señala al esse como el acto del ens, el acto de todo acto, y abaja por tanto la esencia y la forma a mera potencia determinativa y receptiva del esse; de este modo el pensamiento hace su inicio con la presencia del acto, que es la aprehensión del ens y avanza mediante la tensión de esencia y esse que el ens reclama en su constitución originaria. Esta inversión tomista del horizonte especulativo restablece por una parte el contacto de versículo bíblico "Sum, qui sum" (Ex 3, 14) con el e)sti/ ga/r ei)/nai de Parménides y se encuentra por otra parte con el principio moderno del acto y con las exigencias por las cuales el acto ha surgido y hoy es reivindicado, por ejemplo, por Heidegger. Mostrar la realidad y la forma de lo que se podría llamar el "parmenidismo tomista" y del encuentro entre el acto tomista del esse y el acto moderno de la autoconciencia es la tarea puntual de un tomismo consciente de su propia fuerza y originalidad como de la gravedad de la situación del pensamiento contemporáneo. Es a esta tarea, tan ardua como urgente, que la alta sabiduría del Papa Juan aludía –nos parece– cuando en la Alocución inaugural del Concilio Vaticano II del 11 de octubre de 1962 afirmaba que «el espíritu cristiano, católico y apostólico del mundo entero espera dar un paso adelante hacia una penetración doctrinal y hacia una formación de las conciencias en correspondencia más perfecta de fidelidad a la auténtica doctrina, estudiada y expuesta con las formas de investigación y de formulación del pensamiento moderno».

En efecto, una vez que se reconozca, como se debe, la derivación y desviación teológica de la metafísica de la inmanencia con sus varias ramas, la tarea del tomismo del futuro parece que deba ser ante todo la de penetrar la exigencia de aquella proclamada inmanencia arrastrándola dentro del problema esencial del pensamiento, que es la fundación de la conciencia en el ser y del finito en el Infinito, aclarando a la vez por qué el hombre se busca en el ser y por qué el ser se ilumina en el hombre, fundando así los propios principios de la "metafísica del acto", no ya como una figura cultural aislada sino como la sustancia perenne del filosofar humano en la cual se disipan las faltas y las desviaciones de los sistemas. Y es por tanto al tomismo más que a cualquier otra escuela de pensamiento cristiano que se le destina tal misión de unificar la conciencia humana a partir de los fragmentos de su devenir histórico en su naturaleza teorética universal.

Traducido del original italiano por el R.P. Lic. Elvio C. Fontana.